

JUAN DUNS ESCOTO Y LA *AFFECTIO IUSTITIAE* COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO-MORAL DEL USO

BERENISSE LEAL ORTIZ

Doctora en filosofía por la Universidad de Navarra

RESUMEN

En el presente artículo se pretende establecer el fundamento o base metafísica de la relación de las personas con las cosas, es decir, se trata de esclarecer cómo la voluntad humana las quiere. Según Duns Escoto, lo que intrínsecamente lleva a las personas a usar [*uti*] tales cosas se debe a la interacción de dos afecciones o inclinaciones psicológicas, a saber, la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, las cuales intervienen de modo esencial en la actividad libre del ser humano, específicamente en su relación con el bien.

Palabras clave: Escoto, libertad, uso, voluntad, *affectio iustitiae*, *affectio commodi*, bien en sí, bien para sí.

ABSTRACT

This article aims to establish the foundation or metaphysical basis of the relationship between people and things, that is, to clarify how the human will wants things. According to Duns Scotus, a person is intrinsically led to use [*uti*] a given thing by the interaction of two affections or psychological inclinations, that is, *affectio commodi* and *affectio iustitiae*, which are essential for man's free activity, specifically for man's relationship to the good.

Keywords: Scotus, freedom, use, will, *affectio iustitiae*, *affectio commodi*, the good in itself, the good for itself.

Según el comentario de Duns Escoto a la cuestión 15 del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, la voluntad actúa autodeterminadamente, lo que significa que no lo hace de modo necesario ni naturalmente, sino que efectúa su acto de manera libre y a partir de diversas posibilidades¹. Sin embargo, esto sucede por alguna razón y no porque la voluntad sea una potencia que opere sin sentido, por lo que aquí se abordará la perspectiva psicológica de las “afecciones” que “mueven” a la voluntad a actuar, es decir que se definirá lo que son tales inclinaciones y se analizará cómo “estructuran” metafísica y moralmente la voluntad del ser humano. Por tanto, se analizará lo que Duns Escoto plantea en algunas cuestiones de *Ordinatio* acerca de la existencia de dos tipos de tendencia que posee la persona libre. Lo referente a este tema en particular se puede encontrar de manera dispersa a lo largo de los cuatro libros del comentario a las *Sentencias*, así pues, se citarán algunos pasajes extraídos principalmente de *Ordinatio* (II, dd. 6, 33 y 39; III, dd. 15, 17 y 26)².

Duns Escoto afirma concretamente en el texto de *Ordinatio* II, d. 6, q. 2 que la voluntad libre creada posee dos afecciones o inclinaciones que le permiten actuar de dos modos distintos, querer las cosas porque son buenas en cuanto que traen consigo alguna ventaja o beneficio o porque son “buenas en sí mismas”. A la primera de dichas afecciones se le conoce como *affectio commodi* y a la segunda como *affectio iustitiae*: “La inclinación natural es doble, una a lo cómodo, otra, a lo justo. Ambas son perfecciones de la voluntad libre; sin embargo, de una de ellas se dice que es más natural que la otra porque inmediatamente sigue la naturaleza –en cuanto se distingue de la libertad– a lo cómodo más que a lo justo”³. Con esta declaración, Duns Escoto quiere dar a entender que la voluntad libre puede orientarse por sí misma hacia diversos objetivos de acuerdo

1 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007).

2 J. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, dd. 6, 33 y 39, en B. Hechich et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 8 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2001); *Ordinatio*, III, dd. 15 y 17, en B. Hechich, et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 9 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2006); *Ordinatio*, III, d. 26, en J. Rodríguez Carballo et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 10 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007). Salvo indicación contraria, todos los textos de la *Ordinatio* serán citados según esta edición crítica.

3 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 15, n. 54: “Inclinatio naturalis est duplex, una ad commodum, alia ad iustum, quorum utrumque est perfectio voluntatis liberae; una tamen inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatius consequitur naturam –ut distinguitur contra libertatem– commodum quam iustum”. La traducción y las cursivas son mías.

a estas dos tendencias. La voluntad puede elicitar actos autodeterminadamente y por eso es libre, pero asimismo es libre porque está “estructurada” por dos afecciones que le son esenciales, como se ha dicho, una que marca la tendencia con la que se conduce hacia lo cómodo o beneficioso y otra que actúa conforme al bien justo⁴.

El planteamiento de las dos afecciones no es original del Doctor Sutil, sino que este lo retoma de la doctrina de San Anselmo⁵, concretamente de la que está expuesta en dos textos dogmáticos que se ocupan de cuestiones acerca de lo que provocó la caída de Lucifer y de los modos en que la voluntad puede querer: “Esto se prueba porque, según San Anselmo⁶, a la voluntad le son asignadas dos afecciones; a saber, la afección por lo cómodo y la afección por la justicia, de las que trata extensamente en *De la caída del demonio*, c. 14, y en *Sobre la concordia*, c. 19”⁷. A partir de la lectura de los textos del santo de Aosta, Duns Escoto reformula la doctrina de las dos afecciones, pues su interpretación no es igual a la que aquél hace.

En primera instancia, Duns Escoto define la *affectio commodi* como la tendencia de la voluntad libre hacia las cosas que se suelen considerar como ventajosas; esa es —como su nombre indica— una inclinación que la voluntad sigue hacia lo que le beneficia y que puede traerle una mejoría para sí misma sin implicar ningún fin más allá de eso. Dicha afección influye en la persona de modo que esta se orienta hacia la búsqueda de un fin que es únicamente autorreferencial. Por eso el Doctor Sutil expresa (en *Ordinatio* III, d. 15) que esa afección es de tipo natural, ya que hace que la voluntad quiera obtener el propio

4 Cf. M. B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2004), 156-162.

5 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 40: “Omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi, secundum Anselmum”. Peter King hace un estudio comparativo en el que expone que Duns Escoto no adopta la doctrina de San Anselmo, sino que más bien sólo toma los términos de *affectio iustitiae* y *affectio commodi* para plantear su propia tesis. Cf. P. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, editado por L. Honnefelder et al., *Johannes Duns Scoti 1308-2008. Investigations into his philosophy, Archa Verbi Subsidia* 5 (Münster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010), 359-378.

6 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 14, en *Opera Omnia*, vol. I (Seckau: Ed. Schmitt, 1938), 258; *De concordiae praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 11, en *Opera Omnia*, vol. II (Seckau: Ed. Schmitt, 1938) 281; (PL 158, 535-536): “Voluntas vero qua instrumentum illud afficitur, duplex est. Nam sicut visus plures habet aptitudines, scilicet ad videndum lucem, et per lucem ad videndum figuras, [et per figuras] ad videndum colores; ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco ‘affectiones’, quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem; quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut propter rectitudinem vult”.

7 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110: “Hoc etiam probatur, quia in voluntatem, secundum Anselmum, assignantur duae affectiones, scilicet *affectio iustitiae* et *affectio commodi*, de quibus tractat *De casu diaboli* cap. 14 et *De concordia* 19 diffuse”. La traducción es mía.

bien, que es lo que se presenta como más cómodo e inmediato al intelecto y de una forma más o menos parecida a como está inclinado el puro apetito, el cual posee cualquier ser creado⁸. De acuerdo a una explicación dada por Allan Wolter⁹, Duns Escoto la considera como un tipo de apetito intelectual, ya que quiere lo que el intelecto le presenta como más beneficioso y perfectivo para sí. En consecuencia, bajo este aspecto la *affectio commodi* puede llamarse “voluntad natural”, aunque no en el sentido de una tendencia pasiva, sino en el de una tendencia que elicit actos conforme a lo que le proporciona bienestar y perfeccionamiento. Siendo las cosas de este modo, se puede decir que tal afección se encuentra menos apegada a lo que se considera como exclusivamente natural y apetitivo. La inclinación por lo cómodo es para Duns Escoto algo similar a lo que es la *affectio beatitudinis*¹⁰ para San Anselmo, pues significa “afección por la felicidad”, ya que, en efecto, cuando la voluntad opera conforme a ella y se inclina hacia lo que le proporciona alguna ventaja, busca su felicidad¹¹.

Ahora bien, en segunda instancia hay que decir qué es la *affectio iustitiae* y qué representa. Antes se ha dicho que la afección por la justicia que posee la voluntad es la inclinación por medio de la cual quiere lo que es bueno en sí mismo [*bonum in se*] y no lo que es bueno de modo autorreferencial [*bonum sibi*]. En efecto, para el Doctor Sutil no todo lo que quiere la voluntad creada tiene que ser movido por las ganas de conseguir la perfección o felicidad, sino que también puede querer “algo” más allá de eso, algo bueno en sí mismo. La

8 Cf. W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto* (Padova: Liviana Editrice, 1976), 180: “Se l’intelletto presenta un oggetto che sta in connessione necessaria con il bene del soggetto, una tale facoltà appetitiva deve reagire necessariamente, perché non possiede altra norma essenziale che questo bene. Perciò questo tendere non può essere libero, esattamente come non lo può essere la tendenza naturale, che persegue il suo fine sempre con la massima forza”.

9 A. B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1986), 11: “The first is it the affection for the advantageous (*affectio commodi*). This makes it a rational or intellectual appetite that seeks what the intellect shows is advantageous to the creature, particularly what makes it happy. Under the aspect of its inclination for the advantageous we can speak of a ‘natural will’”.

10 Cf. San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 13 (PL 158, 344-346).

11 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 42: “Quia omnis potentia appetitiva, consequens in actu suo actum potentiae apprehensivae, appetit primo delectabile convenientissimum suae cognitivae, vel delectationem in appetibili, quia in tali appetibili maxime quietatur; quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus vel auditus vel tactus, quia quilibet talis appetit obiectum perfectissimum potentiae apprehensivae, cuius actum consequitur in appetendo. Ergo voluntas separata ab omni appetitu sensitivo, primo omnino appetit illud quod est convenientissimum intellectui, cuius convenientiam sequitur illud ‘appetere’, vel primo appetit delectationem in tali obiecto, et per consequens beatitudinem, includentem obiectum et actum et delectationem consequentem”. La traducción es mía. Este argumento es parte de los cinco argumentos a favor de que los apetitos naturales son los que llevan a la voluntad a desear inmoderadamente la felicidad. No obstante, aunque no pertenece propiamente a la solución de Duns Escoto al problema, coincide con la definición que él tiene de la *affectio commodi* como apetito intelectual; cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 40-45.

búsqueda del bien en sí mismo o del valor intrínseco de las cosas corresponde entonces a la inclinación por lo justo, que está encaminada a no apreciar simplemente las ventajas que las cosas pueden otorgar. Querer este bien en sí mismo en cierto modo trasciende el fin perseguido por la *affectio commodi*¹² – un fin conveniente y cómodo– e igualmente amplía el espectro de acción de la voluntad creada con vistas a ser más perfecta¹³, mas no en el sentido autorreferencial:

“La afección por la justicia, o eso que sólo está de acuerdo con algo según la inclinación por lo justo, corresponde a lo superior en tanto que superior, es decir, a la voluntad en cuanto libre. La afección por lo cómodo es el apetito cognoscitivo en común, no en cuanto libre, porque no le corresponde tener libertad, por tanto, es más perfecta la afección por la justicia que la afección por lo cómodo”¹⁴.

Si bien este pasaje puede crear confusión puesto que en él se expresa que sólo a la *affectio iustitiae*, y no a la *affectio commodi*, le corresponde tener libertad, y además no parece afirmar que las dos afecciones pertenecen a la voluntad libre, como se dijo antes. Hay que clarificar que esto no significa que la doctrina de Duns Escoto sea contradictoria o inconsistente, pues lo que el Doctor Sutil pretende en el texto es distinguir entre la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, es decir que quiere destacar que la afección por lo cómodo es, como se indicó más arriba, una tendencia “más natural” ya que “mueve” a las personas a seguir sus deseos de mejoramiento o aquello que se relaciona a lo que el intelecto les muestra como la mejor opción, algo que comparten con otros seres no libres ni racionales. Por su parte, con respecto a esta distinción, algunos textos de *Ordinatio* sugieren que Duns Escoto adopta la definición del término de justicia empleado por San Anselmo¹⁵ que es “la rectitud de la voluntad

12 Cf. J. Boler, “Transcending the Natural: John Duns Scotus on the Two Affections of the Will”, pp. 109-126.

13 J. Duns Escoto, *Reportata parisiense*, en *Opera Omnia* XXII-XXIII (Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894), II, d. 34, q. un., n. 3: “Primum bonum dicit perfectionem in se et ad se”. Cf. J. Boler, “An image for the unity of will in Duns Scotus”, *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), p. 26. Boler menciona en la nota 11 de este artículo que Wolter enfatiza el análisis del bien en Duns Escoto en términos de perfectibilidad, no de deseo. “La bondad ontológica no es primariamente el apetito de un ser o su habilidad para perfeccionar algo más allá de sí mismo. Es más bien la actualización de un ideal en el mismo ser”, A. Wolter, *The transcendentals and their function in the Metaphysics of John Duns Scotus* (New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946) 120. La traducción es mía.

14 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, IV, d. 49, q. 4, n. 5, p. 637b: “Affectio iustitiae, sive illud quod convenit alicui secundum affectionem iusti tantum, convenit superiori secundum quod superius est, scilicet voluntati in quantum liberae, affectio autem commodi est communis omni appetitui cognoscitivo, non in quantum liber, quia sic non conveniret non habenti libertatem, igitur perfectior est affectio iustitiae quam commodi”. La traducción es mía.

15 Cf. J. Boler, “An Image for the Unity of Will in Duns Scotus”, *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), p. 25, nota 10. En esta nota Boler cita *Ordinatio* IV, d. 46, q. 1, n. 1 (Ioannis Duns

observada por sí misma”¹⁶. Si se asume que este es el sentido que le da el Doctor Sutil al término de justicia, puede decirse entonces que, en efecto, la *affectio iustitiae* –inclinación hacia la rectitud– es la que dirige a la voluntad en la búsqueda del bien intrínseco de las cosas. Así, lo que “mueve” a la voluntad a buscar el *bonum in se* es una propia inclinación hacia la justicia que no atiende a lo que inclina la tendencia natural.

Se puede decir que lo dicho acerca de las afecciones de la voluntad constituye sólo una parte del análisis de la doctrina de Duns Escoto relativa a ellas, pues únicamente se han dado sus definiciones correspondientes. En el siguiente apartado se explicará cómo interactúan, ya que no tiene sentido hablar de dichas afecciones como si fueran dos conceptos aislados o independientes entre sí, cuando en verdad ambas se encuentran en la misma voluntad.

I. INTERACCIÓN DE LAS AFECCIONES Y DEFINICIÓN DE LA AFFECTIO IUSTITIAE COMO LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.

Si la voluntad libre tiene dos afecciones, una por lo conveniente que marca una cierta tendencia hacia la felicidad o autoperfeccionamiento de la persona, y una por lo justo que quiere lo bueno que no es autorreferencial, entonces, hay que establecer una relación entre ellas. Para Duns Escoto es necesario que las dos afecciones de la voluntad creada interactúen, pues si se actuara sólo conforme a la *affectio commodi* (como apetito intelectual), se caería en lo estrictamente natural y no habría diferencia entre los actos humanos y los actos de los animales. Por otra parte, si independientemente se actuara de acuerdo a la *affectio iustitiae*, sin la *affectio commodi*, los actos humanos serían buenos y honestos en todo caso, pero esto únicamente parece corresponder a la voluntad sobrenatural, que es la voluntad bienaventurada¹⁷. Siendo así la situación, es decir, no habiendo posibilidad de tener actos naturales ni actos rectos independientes unos de otros, se requiere de la presencia de un flujo interactivo de

Scoti Opera Omnia, vol. 20, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1894, p. 400a [Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 46, q. 1, nn. 29-36]) y afirma que tanto San Anselmo como Duns Escoto coinciden en que la *iustitia* no es el modo en el que la persona busca lo conveniente; King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 359-378.

16 San Anselmo, *De veritate*, c. 12: “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata [...] Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo actionis iustitia dicitur per se”. (PL 158, 480-484); cf. *De la verdad*. En *Obras completas de San Anselmo*, vol. I (Madrid: Editorial Católica, 1953) 485-541.

17 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 17, n. 15: “Adhuc tertio modo accipitur ‘voluntas naturalis’ ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum; et sic est libera (in) eliciendo actum conformem sicut in eliciendo actum oppositum, quia in potestate eius est elicere actum conformem vel non elicere (*voluntas supernaturalis tantum actum conformem*)”.

las afecciones en la voluntad creada. De tal modo que si esta voluntad quiere algo inclinada por la *affectio commodi*, eso no tendría que significar que su acto sea natural, sino más bien libre.

Para eso, Duns Escoto afirma que hay un tipo de justicia que es la libertad que le pertenece a la voluntad intrínsecamente; esto es consecuencia de seguir, al menos en apariencia, a San Anselmo en lo que respecta a la distinción que hace de la justicia: “Distingo lo que puede entenderse por estas afecciones *iustitiae* y *commodi*, de las que habló Anselmo en el capítulo 4 de *De casu diaboli*. La justicia se puede entender como infusa (que se dice ‘gratuita’), o adquirida (que se dice ‘moral’), o innata (que es la libertad misma de la voluntad)¹⁸”. No es muy fácil deducir qué quiere dar a entender Duns Escoto con que la justicia innata es la libertad inherente de la voluntad, pero lo que parece más adecuado interpretar acerca de ello es que el Doctor Sutil se refiere a que la voluntad creada nace con justicia, es decir que tiene un tipo de justicia que le corresponde constitutivamente y que su afección por ella es original, por lo que eso le permite ser libre desde el primer momento en que es puesta en el mundo. De tal modo, los otros dos tipos de justicia pueden considerarse como “extrínsecos” a la voluntad, pues uno de ellos se adquiere por hábitos y costumbres y el otro es otorgado por la ayuda de Dios.

Es posible advertir que el Doctor Sutil, al afirmar que la justicia innata es la libertad misma de la voluntad, y no los otros dos tipos de justicia, no sólo quiere demostrar que la *affectio iustitiae* es “parte” constitutiva original de la voluntad creada, sino algo superior¹⁹ que le posibilita la realización de actos que no están encaminados únicamente a la consecución del fin que representa la felicidad. No obstante, dicha afirmación es también una especie de refutación a San Anselmo²⁰, pues en ella se alude a la identificación que éste hace de la justicia (o libertad) de la voluntad con la gracia divina. Esta cuestión remite a la explicación del santo de Aosta acerca del pecado original²¹, versión que sostiene que Adán y Eva, al poco tiempo de ser creados, abandonaron la justicia original (otorgada por la gracia de Dios) cuando quisieron lo inapropiado, a saber, lo

18 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49: “Ad videndum solutionem istarum rationum, distinguo, quid possit intelligi per istas ‘affectiones iustitiae et commodi’ de quibus loquitur Anselmus *De casu diaboli*, cap. 4. Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur ‘gratuita’), vel acquisita (quae dicitur ‘moralis’), vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis)”. La traducción es mía.

19 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, IV, d. 49, q. 4, n. 5, p. 637b: “Affectio iustitiae, sive illud quod convenit alicui secundum affectionem iusti tantum, convenit superiori secundum quod superius est, scilicet voluntati in quantum liberae [...] igitur perfectior est affectio iustitiae quam commodii”.

20 Cf. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 369.

21 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4.

ventajoso y conveniente para ellos. Por tanto, la única forma en que la naturaleza caída puede tener libertad o *affectio iustitiae* es que Dios mismo se la otorgue²².

Entonces, como para Duns Escoto la libertad misma está fundamentada en que hay una justicia congénita en la voluntad, la afección por la justicia, explicada a través del ejemplo de un ángel inmoderado o carente de justicia que similarmente usó San Anselmo²³, se presenta como una “moderadora principal” [*prima moderatrix*] que hace que la voluntad, cuando actúa inclinada por la afección a lo cómodo, no se dirija en su totalidad hacia el bien de conveniencia. En efecto, el Doctor Sutil describe que ese ángel ficticio posee únicamente la inclinación hacia lo conveniente y que por eso no puede no querer lo que le es ventajoso [*non posset non velle commoda*], es decir que la causa de que no quiera otra cosa distinta a lo conveniente para sí se debe a que no le fue dado desde su creación nada más que ese tipo de afección. De ahí se desprende entonces una afirmación que sostiene que tal ángel no está en potestad de moderarse pues carece de la *affectio iustitiae*, inclinación que representa, según se acaba de decir, el papel de moderadora primordial o reguladora de la *affectio commodi*²⁴. La hipotética posibilidad de tener solamente la inclinación hacia lo cómodo modificaría a la voluntad creada hasta el punto de poder considerarla sólo como un apetito, por eso, como poseedora innata de la *affectio iustitiae* y de la libertad la voluntad siempre puede regular sus actos, lo que le permite querer cosas distintas aparte de lo beneficioso o conveniente:

“Ciertamente, si se pensara –según esa ficción de San Anselmo en *De casu diaboli*– que existe un ángel que sólo tiene la afección por lo cómodo y no la afección por lo justo (esto es, que sólo tiene un apetito intelectual como tal y no como libre), tal ángel no puede no querer lo que es cómodo, ni puede querer más que eso. Tampoco se le puede imputar ningún pecado puesto que ese apetito estaría relacionado con el intelecto del mismo modo que el apetito visual está relacionado con la vista. Esto es consecuencia necesaria de la ostensión de algo en el intelecto y de la inclinación a lo mostrado por esta potencia como lo más óptimo, porque [el ángel] no tendría cómo refrenarse. Por tanto, esa afección por la justicia, que es “la moderadora principal de la

22 El planteamiento anselmiano es más complejo que lo que aquí se describe; esta referencia a la identificación de la justicia con la gracia divina por parte de San Anselmo sólo se ha hecho con finalidad meramente informativa, no comparativa. Cf. K. A. Rogers, *Anselm on Freedom* (New York: Oxford University Press, 2008), 129-145.

23 Cf. San Anselmo, *De casu diaboli*, I, c. 13.

24 Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 49, p. 1, q. 5, n. 284: “Nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia *regulatrix* eius et *moderatrix* secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset”. Las cursivas son mías.

afección por lo cómodo”, y en cuanto que no le conviene a la voluntad en el acto de apetecer eso a lo que inclina la afección por lo cómodo y en cuanto a lo que a ella no le conviene apetecer sumamente (es decir, en cuanto a eso que inclina la afección por lo cómodo), —digo— esa afección por la justicia es la libertad innata de la voluntad porque ella misma es la moderadora principal de tal afección”²⁵.

De acuerdo con Duns Escoto, cuando se habla de una potencia que elicit actos libres se habla necesariamente de la voluntad, puesto que bajo su potestad está el querer actos opuestos²⁶. La voluntad libre tiene básicamente dos actos positivos, que son querer [*velle*] y rechazar [*nolle*], no obstante, no son necesarios para ella, pues puede simplemente no actuar, aunque si lo hace tiene que querer conforme a algo, situación que lleva a cabo por medio de las dos inclinaciones, aunque una sola de ellas siempre tenga el control: la *affectio iustitiae*. La libertad está fundamentada en la capacidad que tiene la voluntad creada de autorrefrenarse frente a lo que le inclina la *affectio commodi*, lo que equivale a sostener que la voluntad es libre debido a que de entre todos los actos que puede elicitar, no sólo considera los que son buenos para sí misma sino también los que son buenos en sí mismos²⁷. Efectivamente, la voluntad libre es capaz de moderarse a sí misma puesto que tiene innatamente la *affectio iustitiae*, aunque para hacerlo debe tener algo que regular, esto es, los actos que siguen a la *affectio commodi*²⁸.

25 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49: “Si enim intelligeretur —secundum illam fictionem Anselmi *De casu diaboli*— quod esset angelus ‘habens affectionem commodi et non iustitiae’ (hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non ut liberum), talis angelus non posset non velle commoda, nec etiam non summe velle talia; nec imputaretur sibi ad peccatum, quia ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo ostensionem illius cognitivae et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refrenaret. Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’ et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinat affectio commodi et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinat affectio commodi), illa —inquam— affectio iustitiae est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis”. La traducción es mía.

26 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15, IX, q. 15.

27 Cf. Ingham, Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, 156-157; C. González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, *Vivarium* 50 (2012): 33-52, 44.

28 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 51: “Potentia autem aliqua, si fuisset appetitiva praecise sequens in actu suo inclinationem eius sicut appetitus visivus sequitur inclinationem visus et visum, licet —inquam— illa non posset appetere nisi intelligibile (sicut nec appetitus visivus potest appetere nisi visibile), tamen non posset tunc peccare, quia non esset in potestate eius aliud nec aliter appetere quam cognitiva ostenderet et inclinaret. Ipsa eadem, facta iam libera (quia nihil aliud est nisi quod una res includit virtualiter plures rationes perfectionales, quas non includeret si esset sine ratione libertatis), ipsa —inquam— per libertatem suam potest se moderari in volendo, et quantum ad hoc quod est ‘velle’ ad quod inclinat affectio commodi, et licet inclinet summe ad velle commodum; et ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore. Secundum hoc

Si existiera la posibilidad real de que la *affectio iustitiae* fuese removida de la voluntad creada, no habría libertad y todos los actos que ella podría llevar a cabo serían naturales, entendiendo estos como puros deseos que siguen el acto deliberativo. En cambio, como para Duns Escoto la voluntad real (no ficticia) posee innatamente la inclinación por la justicia es libre y capaz de “ajustar” sus actos; como se ha dicho, puede controlar los actos que elicit según la *affectio commodi*. Pero igualmente puede querer completamente lo que esta afección le inclina, rechazarlo o abstenerse de ello²⁹. El Doctor Sutil afirma que los actos elícitos de la voluntad creada se dan invariablemente dentro del marco de la interacción de las dos afecciones. La *affectio iustitiae* y la *affectio commodi* pertenecen intrínsecamente al ser humano y al ángel, y en ambas criaturas existe siempre la implicación mutua de tales inclinaciones. Pero ¿de qué manera explica Duns Escoto esta coimplicación? Él lo hace afirmando que la relación entre las afecciones es como la relación entre la diferencia específica y el género³⁰; según lo que argumenta en *Reportatio* (II, d. 6), en la solución a algunas objeciones, la *affectio iustitiae* es lo que diferencia específicamente la voluntad libre de la “voluntad natural” o apetito. La voluntad sin afección por la justicia (y en el caso hipotético, sólo con la afección por lo cómodo) sería como pensar en un ser humano sin racionalidad:

“La afección por lo cómodo y la afección por lo justo no están en la voluntad libre como algo añadido; sino que la afección hacia lo justo es como la última diferencia, al igual que el hombre es una sustancia animada y un animal, sin embargo estas no son atributos de la esencia, más bien son algo *por sí mismo* del intelecto humano; así, primero puede concebirse el apetito, luego [el apetito] intelectual y cognitivo, y aún sin concebir la afección por lo cómodo y la afección por lo justo; y si hubiera un ángel que tuviese apetito cognitivo sin afección por lo justo, carecería de lo justo y no tendría apetito libre. Por lo que el apetito intelectual, si estuviera privado de la afección por lo justo, naturalmente desearía lo conveniente al intelecto, así como el apetito sensible

ergo patet quod voluntas libera non tenetur omni modo velle beatitudinem (quae voluntas, si esset tantum appetitus intellectivus, sine libertate, vellet eam), sed tenetur -in eliciendo actum- moderari appetitum unde appetitus intellectivus, quod est ‘moderari affectionem commodi’ ne scilicet immoderate velit”. La traducción es mía.

29 Cf. T. Hoffmann, “The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives D'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224, 212; González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, 46.

30 Cf. A. B. Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, en Marilyn McCord Adams (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, 163-180 (Ithaca, N.Y.-London: Cornell University Press, 1990), 152; King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 372-373; C. González Ayesta, “¿Es la voluntad un apetito o un poder?”, *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102, 86.

conviene a los sentidos, y no sería más libre que el apetito sensible; por eso la afección por lo justo es la última diferencia específica del apetito libre. Tampoco puede la voluntad que opera elicitar libre y rectamente un acto solamente por la afección por lo cómodo sin la afección por lo justo, aun cuando puede elicitar un acto en conformidad con la afección por lo cómodo. Así como en la especie no se puede operar algo salvo por la diferencia específica; tal como el hombre sin la racionalidad, aunque pueda elicitar un acto conforme a los que elicitaría si fuera sólo un animal”³¹.

Con respecto al pasaje anterior, viene a cuenta algo que afirma Duns Escoto acerca de las dos afecciones: que no son nada distinto de la facultad volitiva misma, pues cualquiera podría pensar que por el modo en que se las define y explica, se trata de dos tipos de “voluntades” independientes entre sí. A saber, se podría interpretar que la *affectio commodi* es una voluntad con la que se llevan a cabo los actos motivados por lo beneficioso y que sólo involucran deseo y que la *affectio iustitiae* es otra voluntad por la que sólo se hacen actos justos. Pero al parecer esto no es así, las dos afecciones más bien son características [*rationes*] de la voluntad que explican lo que ella es capaz de realizar: una de ellas la inclina a seguir los apetitos (la *affectio commodi*) y la otra regula toda su actividad (la *affectio iustitiae*)³². La afección por la justicia se convierte así en el rasgo principal de la voluntad creada libre³³.

31 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, II, d. 6, q. 2, n. 9, p. 621a-b: “Ad primum horum dico primo, praemittendo quod affectiones commodi et iusti non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed *affectio iusti est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animata et animal, non tamen illae sunt passioness essentialis, sed per se de intellectu hominis*; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commodi et iusti; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione iusti, careret iusto, et non esset appetitus liber. Unde intellectivus, si careret affectione iusti, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus; ideo affectione iusti est ultima differentia specifica appetitus liberi. Et licet posset intelligi generalius, non intellecto speciali, non tamen distinguuntur re illae affectiones ab ipsa voluntate. Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione iusti, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationale, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal”. La traducción y las cursivas son mías.

32 Cf. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 370.

33 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 50: “Tamen distinguendo ex natura rei duas rationes primas istarum rationum, in quantum altera inclinat voluntatem summe ad commodum, altera autem quasi moderatur eam ne in eliciendo actum oporteat sequi inclinationem eius, nihil aliud sunt ista quam eadem voluntas in quantum est appetitus intellectivus et in quantum libera; quia, sicut dictum est, in quantum est appetitus mere intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile (sicut est de optimo visibili et visu), in quantum tamen liber est, potest se refrenare in eliciendo actum, ne sequatur illam inclinationem – nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem – ad quam potentia naturaliter inclinatur”.

A partir de esto es posible deducir que para Duns Escoto la *affectio iustitiae* es el sustrato de los actos de la voluntad libre, y de acuerdo con eso la voluntad creada tiene el poder de buscar algo distinto a lo que la *affectio commodi* le “impone” como fin conveniente. Aunque la afección por lo cómodo no es “comandante”, sólo es “inclinante” porque algo que se considera como “naturaleza” (si bien no como mera inclinación pasiva) no es elicitante de actos *per se*, sino que únicamente puede serlo cuando se conjuga con un elemento libre; por consiguiente, sus actos son libres “por participación”. En suma, sin la inclinación por lo justo no hay inclinación por lo cómodo que independientemente elicitte actos. Ciertamente, en la voluntad creada las voliciones son libres si se quiere algo de acuerdo a la *affectio commodi*, pero sólo porque lo que subyace a todas esas voliciones, según Duns Escoto, es la justicia misma³⁴.

Aunque existe la posibilidad de que un acto de voluntad sea reprochable o pecaminoso cuando ésta se excede en la intensidad de querer lo que es de conveniencia, hay pues un filtro por el que pasan todos los actos, la afección por la justicia o libertad que es lo que hace a la voluntad “ser consciente”. Por ejemplo, en la medida en que la voluntad libre, teniendo el poder innato de moderarse decide atender totalmente a la afección por lo cómodo, su acto será vituperable³⁵; por el contrario, si su inclinación no es tan impetuosa es porque hay regulación de la *affectio iustitiae*, por tanto, no se le podrá atribuir ninguna mala acción. Así pues, Duns Escoto opina que el pecado nace de una interacción de las dos afecciones, de tal modo que el obrar mal es un acto que depende efectivamente de un exceso en el querer lo beneficioso y de un “menor amor”, por así decir, a la *affectio iustitiae*.

Tras lo dicho, hay que decir que es en el contexto de la interacción de las dos afecciones donde el Doctor Sutil posiciona su ética³⁶, pues ahí se revela el origen de la diferencia cualitativa de los actos de la voluntad. La potencia volitiva puede elicitar muchos actos y dentro de esa variedad hay unos que se consideran más libres (o más ordenados) que otros, lo cual está directamente relacionado con el hecho de preferir el bien en sí [*bonum in se*] en vez del bien para sí [*bonum sibi*], por tanto, los actos más libres son los elicitados conforme a la afección por lo justo. Es interesante ver que para Duns Escoto la *affectio iustitiae*, como busca el bien en sí, constituye la inclinación más noble de las

34 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 51.

35 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, II, d. 6, q. 2, n. 9, p. 621b: “Sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi praecise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum appetere naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud appetere intensissimum, vituperabile”.

36 Cf. González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, 47-48.

dos afecciones; el alto grado de excelencia que él le asigna a esta afección se debe a que cuando la voluntad actúa de acuerdo con ella muestra mayor comunicatividad porque no quiere o ama las cosas egoístamente, sino que lo hace altruistamente y siguiendo a la justicia, que es la representante del bien en general:

“Es más noble la afección por la justicia que la afección por lo cómodo, y no sólo si se habla de la [justicia] adquirida e infusa, sino de la innata, que es la libertad ingénita según la que [la voluntad] puede querer algo bueno no ordenado a sí mismo. En cambio, según la afección por lo cómodo nada puede querer sino en orden a sí mismo, y a ésta se referiría si fuera precisamente un apetito intelectual sin libertad que sigue al conocimiento intelectual así como el apetito sensible sigue al conocimiento sensible. Y a esto quiero referirme sólo porque amar algo en sí mismo es un acto más libre y más comunicativo que desear lo que es para uno mismo y conviene más a la voluntad en cuanto que ésta tiene, al menos, una innata afección por lo justo. En cambio, el otro [acto de desear algo para uno mismo] conviene a la voluntad en cuanto que tiene afección por lo ventajoso, por eso se sigue que así como estas afecciones son distintas en la voluntad, así también los hábitos inclinantes a esos actos serán distintos en la voluntad”³⁷.

Para Duns Escoto, dicho en palabras de Wolter, “estas afecciones son componentes esenciales o perfecciones formales de la voluntad como facultad”³⁸, es decir, sólo en cuanto que es libre, y no como mero apetito “común” a otros seres. Tales “componentes” esenciales de la voluntad libre cumplen funciones diversas que están ordenadas en relación a su “grado de nobleza”, el cual se da de acuerdo a la misma nobleza de sus respectivos fines, que son: el perfeccionamiento del agente mismo (en la *affectio commodi*) y la consecución del bien intrínseco de las cosas (en la *affectio iustitiae*). Así que la afección –o inclinación– por lo justo, al ocuparse del bien intrínseco de las cosas, tiene

37 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110: “Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquista et infusa, sed de innata, quae est ingénita libertas secundum quam potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi, nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si praecise esset appetitus intellectivus sine libertate sequens cognitionem intellectivam sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum quod, cum ‘amare aliquid in se’ sit actus liberior et magis communicativus quam ‘desiderare illud sibi’, et conveniens magis voluntati in quantum habet affectionem iustitiae saltem innatae, alius autem conveniat voluntati in quantum habet affectionem commodi, sequitur quod sicut istae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita etiam habitus inclinantes ad actus illos erunt distincti in voluntate”. La traducción es mía.

38 Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, 152: “These affections are essential components or formal perfections of the will as a faculty”.

mayor nobleza que la afección –o inclinación– por lo ventajoso porque es la libertad misma de la voluntad y cumple con la tarea de moderar o dirigir a esta última inclinación.

En efecto, es a través de *affectio iustitiae* y de la *affectio commodi* que la voluntad creada elicit distintos tipos de actos, uno dirigidos al “bien en sí” y otros dirigidos al “bien para sí” respectivamente, por lo que tales afecciones constituyen el marco general en el que están contenidos los actos que se consideran morales. Entonces, si se habla de las dos afecciones como rasgos que estructuran la actividad moral de la voluntad hay que decir también cómo procede ésta específicamente para que sus actos puedan ser denominados como moralmente buenos o reprochables.

Se ha dicho que Duns Escoto identifica la justicia innata con la libertad original de la voluntad³⁹, por lo que él le asigna el papel de “guía”, para que busque el noble fin de querer algo bueno en sí mismo, y también de moderadora, para que no se incline en todo momento a querer la perfección de sí misma. Pero ¿qué tiene que ver la justicia innata o libertad con los actos moralmente buenos o reprochables que la voluntad es capaz de elicitar? Anteriormente también se señaló que sólo la voluntad libre es capaz de pecar o de cometer actos vituperables en cuanto que es capaz de excederse en querer lo que es cómodo o ventajoso, sin embargo, se dijo que eso sólo es posible debido a que la *affectio iustitiae*, que tiene el cometido de moderar a la voluntad en su deseo de felicidad, no interviene de manera suficiente. No obstante, el hecho de que la voluntad elija actuar inmoderadamente conforme a la *affectio commodi* no se explica directamente por la simple razón de que hay una “dejación” de la *affectio iustitiae*; la elicitación de actos incorrectos implica algunas distinciones psicológicas más que se verán a continuación.

El Doctor Sutil desarrolla esta cuestión en *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2) cuando habla acerca de que la soberbia, que es el apetito por la superioridad⁴⁰, fue el pecado que originó la caída del ángel; en ese texto él se pregunta en particular cuáles fueron los motivos por los que tal ángel actuó con malicia, así que comienza por hacer un análisis psicológico de los actos de la voluntad, afirmando que en ellos se da un cierto orden moral, pero también un desorden. En primer

39 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49.

40 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 31: “Praeterea, superbia videtur esse appetitus excellentiae (quia secundum Augustinum XIV *De civitate*, cap. 13: ‘Quid est superbia nisi perversae celsitudinis appetitus?’) sed non appetebat primo aliquid in ordine ad alios, sed prius appetebat aliquid in se quam illud appetebat in ordine ad aliud: sicut nihil est ad alterum nisi quod prius est ad se, ita nullus appetit aliquid in ordine ad aliud nisi quia primo appetit sibi, et per consequens primo sibi appetebat illam”.

lugar, dice que la voluntad lleva a cabo dos actos comunes (o generales) que son: querer [*velle*] y rechazar [*nolle*], entendiendo el primero en el sentido de un acto que acepta un objeto como conveniente, y el segundo como un acto positivo de la voluntad que huye de lo no conveniente; estos actos además pueden tener, según Duns Escoto, otras acepciones como “amar” y “odiar” respectivamente⁴¹. En segundo lugar, afirma que de los actos que comúnmente lleva a cabo la voluntad (querer y rechazar), el querer se “divide” en dos subtipos que vienen a ser, pues, dos formas distintas de querer de la voluntad [*duplex velle*]. Estas dos formas de querer propias de la voluntad de las que habla el Doctor Sutil son: amor de amistad [*velle amicitiae*] y amor de concupiscencia [*velle concupiscentiae*], de las cuales la primera se caracteriza por el amor con el que se quiere el bien en sí de un objeto, y la segunda por el deseo de un objeto para alguien amado⁴².

Dada esta descripción de los actos de la voluntad, Duns Escoto procede, en tercer lugar, a explicar cómo está establecido el orden del querer (cómo están dispuestos los dos quereres) y el rechazar⁴³. Por un lado, el acto de rechazar presupone un acto de querer puesto que si se huye de algo es únicamente porque es inconsistente con lo que se acepta como conveniente, por tanto, parece que el orden impuesto aquí es de prioridad de naturaleza. Por otro lado, el “doble querer” está igualmente dispuesto en orden de anterioridad-posterioridad, de modo que el amor de amistad precede al amor de concupiscencia, pues querer el bien en sí mismo manifiesta más perfección que querer el bien para sí mismo. Así pues, el Doctor Sutil piensa que sólo bajo este orden se puede querer correctamente⁴⁴.

41 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 34: “Circa primum videndum est primum de ordine actum voluntatis. Et circa hoc dico quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet velle et nolle: est enim ‘nolle’ actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens sive quo resilit ab obiecto disconveniente; ‘velle’ autem est actus quo acceptat obiectum aliquod conveniens”; Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 47, q. un., n. 3: “Respondeo: In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, *velle* scilicet, et *nolle*, et uterque est positive actus; et si sint circa obiectum idem, sunt contrarii actus, qui et exprimuntur aliis vocabulis, quae sunt ‘amare’ et ‘odire’”.

42 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 34: “Et est –ulterius– duplex ‘velle’, quod potest nominari velle amicitiae et velle concupiscentiae, ut dicatur ‘velle amicitiae’ esse illius obiecti cui volo bonum, et ‘velle concupiscentiae’ esse illius obiecti quod volo alicui alii amato”.

43 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 35: “Et istorum ‘actuum’ patet ordo, quia omne nolle praesupponit aliquod velle: a nullo enim refugio, nisi quia non potest stare cum aliquo quod accepto tamquam conveniens et hoc dicit Anselmus De casu diaboli cap. 3, ponens exemplum de avaro, nummo et pane. Et istorum ‘duorum velle’ patet ordo, quia concupiscentia praesupponit illud velle amicitiae: cum enim ‘amatum’ sit –respectu concupiti– quasi finis cui volo bonum (nam propter amatum concupisco sibi bonum, quod sibi volo), et cum finis habeat primam rationem voliti, patet quod velle amicitiae praecedat velle concupiscentiae”.

44 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 36: “et si ‘velle’ esset ordinatum (acceptando obiectum cum circumstantiis debitis), ‘nolle’ quod haberetur consequenter, similiter esset ordinatum;

A partir de lo dicho sale a relucir la existencia de una jerarquía de los dos tipos de bien de la que dependen respectivamente los dos tipos de querer: el amor de amistad se encuentra en primera posición puesto que se caracteriza por querer el bien en sí y el amor de concupiscencia se encuentra en segunda posición porque su finalidad es el bien para sí. El acto de querer el bien en sí mismo constituye un fin superior o más alto que cualquier otro fin, lo que hace que el amor de amistad preceda –en el orden axiológico– al amor de concupiscencia, ya que el primero se deriva de la inclinación hacia lo justo (que busca el *bonum in se*). Así pues, este orden jerarquizado hace recordar lo que se señaló más arriba acerca de que la *affectio iustitiae* es más noble que la *affectio commodi*⁴⁵. El hecho de anteponer el *bonum in se* al *bonum sibi* significa que es así como deben darse las cosas en la realidad, y eso es porque Duns Escoto, como teólogo, acepta un orden subyacente que se deriva de que Dios es lo más amable y refleja el bien en sí.

II. DESORDEN MORAL: AMOR DE AMISTAD Y AMOR DE CONCU-PISCENCIA

Ahora bien, en cuarto lugar, el Doctor Sutil muestra cómo en los actos de querer (*velle amicitiae* y *velle concupiscentiae*) y rechazar puede haber desorden. Obviamente, los actos de la voluntad son desordenados cuando no siguen el orden antes indicado y por esta razón alteran el modo en el que deben suceder las cosas según el orden que Dios mismo ha dispuesto. La posibilidad del desorden en el querer se debe a una subversión en la jerarquía de bienes por parte de la voluntad. Por una parte están los actos moralmente desordenados del *velle amicitiae*, de los cuales se puede decir que se caracterizan por querer con amor de amistad lo que no se debe; esta afirmación que quizá resulta un poco confusa trae a cuenta especialmente el pecado de Lucifer que resultó de un amor de amistad trastocado, pues él quiso con *velle amicitiae* algo que no era Dios. Entonces ¿qué fue lo que quiso ese ángel con amor de amistad para que resultara en una mala acción? Como para Duns Escoto Dios es “el objeto en sí” del amor de amistad, no puede ser querido desordenadamente a partir de ese amor, por tanto, lo que hizo que el acto del ángel se calificara como desordenado fue “intercambiar” el bien que quiere por la inclinación más natural (*affectio*

eodem modo, si velle amicitiae esset ordinatum, velle concupiscentiae consequens illud, esset ordinatum, nam si ordinate amo illud cui amo bonum, ordinate volo quod concupisco sibi cui volo bonum”.

45 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110.

commodi) por el bien que quiere mediante el amor de amistad, situación que derivó en un amor de amistad respecto de sí mismo⁴⁶.

En este pasaje el Doctor Sutil rechaza lo que expresa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*⁴⁷ en referencia a la amistad, a saber, que la relación de uno consigo mismo es la medida principal de los distintos tipos de amistad, por lo que la buena relación de las personas con ellas mismas da la pauta para la verdadera amistad. Para Duns Escoto no resulta convincente lo que aduce el Filósofo sobre la “autoamistad” como medida de la amistad con los otros, porque la amistad para consigo, según el Doctor Sutil, no puede ser producto de una tendencia dirigida al *bonum in se*, sino al *bonum sibi*. Por eso recurre a San Agustín e ilustra su explicación sobre el desorden en el amor de amistad con lo que se dice en *La ciudad de Dios*⁴⁸ acerca de dos tipos de amor que fundaron dos ciudades distintas. Según este texto agustiniano, el amor a Dios formó la ciudad celestial o ciudad de Dios en la cual se puede llegar hasta el desprecio de uno mismo, y el amor propio formó la ciudad terrenal o ciudad del Diablo en la que el amor por uno mismo lleva hasta el odio a Dios. Con este ejemplo se reafirma que

46 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 37: “Sequitur igitur quod simpliciter primus actus voluntatis inordinatus fuit ‘primum velle amicitiae’ respectu eius cui voluit bonum. Hoc autem obiectum non fuit Deus, quia non potuit Deum inordinate –ex intensione– amare ex amicitia, nam Deus est tale amabile quod ex sola ratione sui, ut obiectum est, dat completam rationem bonitatis actui perfecte inteso. Nec est verisimile quod aliquid aliud a se nimis intense dilexerit actu amicitiae: tum quia inclinatio naturalis magis inclinavit ad se quam ad aliquid aliud creatum sic amandum, –tum quia non videtur quod aliquid aliud a se ‘creatum’ sic intellexe sit sicut se–, tum quia amicitia fundatur super unitatem (VIII *Ethicorum*), et etiam ‘amicabilia ad alterum’ procedunt ex amicabilibus ad se ipsum (ex IX *Ethicorum*). Igitur primus actus inordinatus fuit actus amicitiae respectu sui ipsius”. La traducción es mía. A propósito del tema del pecado de los ángeles en la doctrina de Duns Escoto y otros autores tardomedievales, cf. C. Toner, “Angelic Sin in Aquinas and Scotus and the Genesis of Some Central Objections to Contemporary Virtue Ethics”, *The Thomist* 69 (2005): 79-165; T. Hoffmann, “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”, en T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, 283-316 (Leiden: Brill, 2012).

47 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IX, c. 8, 1168a 30-35, b 1-10, en *Ética Nicomáquea Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 1985), 366: “Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien. Pero los hechos no están en armonía con estos razonamientos, y no sin razón. Pues se dice que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que desea el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. Pero estos atributos pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros”.

48 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 28 (PL 41, 436); cf. *La ciudad de Dios*, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII (Madrid: BAC, Editorial Católica, 2007).

Duns Escoto ve en el amor de amistad, que se dirige al bien en sí mismo, mayor nobleza y perfección que en el amor propio.

Por otra parte, visto que los actos de la voluntad son vituperables cuando el *velle amicitiae* se convierte en algo autorreferible, hay que ver cómo se da el desorden en el amor de concupiscencia. Duns Escoto argumenta que cuando hay una alteración en este tipo de querer es porque la voluntad creada desea [*concupiscit*] inmoderadamente la felicidad para sí misma, por lo que, para ofrecer una visión más amplia de esta cuestión, él expone algunos argumentos dados por autoridades como San Anselmo y Aristóteles en los que se defiende, en general, que aquello que nos inclina “naturalmente” hacia el bienestar es la razón por la cual hay desorden. Así pues, en primer lugar, según el Doctor Sutil, San Anselmo afirma que el deseo inmoderado de felicidad tiene su origen exclusivo en la *affectio commodi*, pues a través de ella la voluntad siempre quiere lo ventajoso, de tal modo que no sigue la regla de la justicia, sino sólo el apetito desordenado e inmoderado del máximo bien cómodo⁴⁹. En el texto en el que Duns Escoto muestra la postura de San Anselmo da una particular definición de la *affectio commodi*, pues ahí se sostiene que de esta afección nace el principal deseo que “mueve” a la voluntad a pecar. Sin embargo, dada la explicación de que la voluntad incurre en el pecado o desorden sólo cuando hay una interacción entre la *affectio iustitiae* y la *affectio commodi*, este argumento, presuntamente de San Anselmo, no es válido porque la afección por lo cómodo por sí sola no es inmoderada, ya que nada más se trata de un apetito intelectual que elicit actos de acuerdo a lo que intrínsecamente es, algo que no tiene libertad por sí mismo.

Después de exponer la supuesta opinión del santo de Aosta, el Doctor Sutil continúa desplegando razones a favor de que la sola inclinación natural de la voluntad es la que da origen al desorden moral. Duns Escoto presenta una razón en la que se expresa que la voluntad creada puede actuar mal cuando desea intensamente el bien honesto y la felicidad misma para sí con amor de delectación, es decir que desea ese bien y la felicidad consecuente con el único fin de obtener placer. Este argumento es imputado a Aristóteles, ya que en él se hace referencia a los tres tipos de amor que se establecen en la *Ética a Nicómaco*

49 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4 (PL 158, 332-333); cf. *De la caída del demonio*, en *Obras completas de San Anselmo*, vol. I (Madrid: Editorial Católica, 1953), 609. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 40: “Primo sic, nam primum ‘concupiscere’ inordinatum non processit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit; ergo ex affectione commodi, quia ‘omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi’, secundum Anselmum. Maximum commodum maxime appetitur a voluntate non sequente regulam iustitiae, et ita primo, quia nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta; ergo, etc”.

y con los que se supone que la voluntad puede desear un bien: amor de delectación [*amor delectabilis*], amor honesto o justo [*amor honesti*] y amor útil [*amor utilis*]⁵⁰. Según lo que se muestra en el texto de *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2)⁵¹, cuando se dice que la voluntad desea algo con amor honesto no peca y cuando desea un objeto con amor útil lo hace únicamente porque es útil para alguien más, sin embargo, cuando la voluntad ama algo en exceso con amor de delectación peca porque lo ama como lo más deleitable. Pero para Duns Escoto lo más deleitable es el bien honesto y la felicidad que éste trae, por lo que entonces este argumento basado en lo dicho por Aristóteles no parece tener consistencia, ya que amar máximamente al sumo bien honesto (Dios), que asimismo es lo más deleitable, no es pecado⁵². A continuación, el Doctor Sutil posiciona dos argumentos más en los que se afirma que las inclinaciones naturales son la causa de la inmoderación de la voluntad; en uno se dice que la voluntad es inmoderada porque desea lo que le presenta el intelecto como más agradable y la felicidad que eso implica, y en otro se dice que no es ordenada debido a que sólo apetece la delectación, lo que es consecuencia de la falta de justicia⁵³. Seguido de estos argumentos hay otro en el que se muestra el modo en que los ángeles pecadores desearon [*concupierunt*] la felicidad. Ahí se dice que la voluntad de esos ángeles estuvo tan apegada a los apetitos sensible e intelectual que su ser se conformó y se satisfizo con lo que máximamente deseaban estos, por consiguiente, la

50 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VIII, c. 2, 1155b 18-21, en *Ética Nicomáquea Ética Eudemia*, 325: “Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil”. De estos tres tipos de bien que dice Aristóteles que pueden quererse, el primero se corresponde con la *affectio iustitiae* y el segundo con la *affectio commodi* en la doctrina de Duns Escoto. Cf. B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 197.

51 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 41: “Secundo probatur hoc, quia primum peccatum in concupiscendo fuit aliquod velle; nihil enim refugit a se –hoc est ne sibi aliquid contingat– nisi quia eius oppositum concupiscit sibi. Aut ergo illud concupivit amor e honesti, aut amore utilis, aut amore delectabilis (quia non est nisi iste triplex amor quo aliquid amatur): nonamore honesti, quia tunc non peccasset; nec amore utilis, quia ille non est primus amor (ex quo enim ‘utile’ respectu alicuius est utile, nullus primo concupiscit utile, sed illud ad quod est ‘utile’). Primo ergo peccavit amando aliquid excessive tamquam summum delectabile; delectabile autem summum est bonum honestum et ipsa beatitudo unde talis; ergo etc. Et ista ratio potest accipi a Philosopho VIII *Ethicorum*, ex illa communi distinctione boni: utilis, delectabilis et honesti”.

52 Bonnie Kent explica que los dos bienes (el honesto y el deleitable) no están en conflicto puesto que Dios es ambas cosas: la mayor fuente de gozo y el bien honesto más alto, y que por eso los virtuosos pueden obtener placer en lo que es justo; el deseo por su propia felicidad está conformado por su comprensión de lo que es bueno en sí mismo; cf. Kent, *Virtues of the Will*, 197. En esto se ve que hay cumplimiento del orden existente en el querer del que habla Duns Escoto en Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 35: primero hay que querer el bien en sí, después desear el bien para sí.

53 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 42-43.

felicidad que obtuvieron a partir de esos apetitos fue desordenada ya que no se siguieron las reglas de la razón y la justicia⁵⁴.

Luego, después de los argumentos a favor de una “naturaleza inmoderada”, Duns Escoto expone tres opiniones que los contradicen, y son San Agustín, Aristóteles y San Anselmo las autoridades a las que él cita para probar que, por el contrario, la naturaleza no es inmoderada. Así pues, dice el Doctor Sutil que San Agustín asevera que la felicidad es naturalmente apetecida por todos y que, por tanto, tal apetito siempre es recto; por otra parte, afirma que el Filósofo dice que así como el intelecto no se equivoca acerca de los primeros principios, tampoco la voluntad yerra sobre los fines; finalmente, Duns Escoto dice que San Anselmo asegura que la voluntad “no puede no querer lo beneficioso”⁵⁵. Sin embargo, todos esos argumentos esbozados tanto a favor como en contra de que los apetitos naturales son la causa que subyace a las malas acciones son rechazados por Duns Escoto en la solución a la cuestión⁵⁶. Para él es imposible que un apetito rechace o siga las reglas de la justicia, ya que los apetitos se caracterizan por seguir los dictados de la naturaleza, por eso el Doctor Sutil adopta una postura intermedia que no acepta que el apetito sea ni moderado ni inmoderado, pues él afirma que la *affectio commodi* sólo inclina a la voluntad a lo conveniente, mientras que la *affectio iustitiae*, que es la libertad misma y sigue a la justicia, regula tal actividad⁵⁷.

54 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 44-45: “Quia sicut primum peccatum appetitus visivi esset in appetendo pulcherrimum visibile suae cognitivae (et in quo perfectissime delectaretur, et quietaretur), ita voluntatis coniunctae appetitui sensitivo –quando ipsa non sequitur iustitiam nec regulam rationis– videtur primum appetibile esse aliquid summe delectabile illi appetitui sensitivo cui voluntas maxime conformatur in agendo. Et ideo in hominibus, secundum diversitatem complexionum, est dominium appetituum sensitivorum: si quidem quaelibet cognitiva habet appetitum proprium et secundum diversitatem complexionum est diversitas domini in cognitivis diversis et in earum appetitivis, in quolibet –inquam– voluntas, secundum praedominium appetitus sensitivi, maxime inclinatur ad actum eius; et ideo quidam, sequentes inclinationem primam sine regula iustitiae, primo inclinantur ad luxuriam, quidam primo ad superbiam et quidam aliter. [...] Voluntas igitur separata ab omni appetitu sensitivo, et per consequens ad nihil inclinata propter inclinationem appetitus sensitivi, ipsa –deserta a iustitia– sequitur inclinationem absolutam voluntatis unde voluntas; et illa videtur esse ad maximum conveniens voluntati sive potentiae appetitivae, quod etiam est maxima perfectio intellectus sive potentiae cognitivae, nam in quo maxime perficitur cognitiva, in illo maxime perficitur appetitiva correspondens illi cognitivae”.

55 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 46-48.

56 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 49-62.

57 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 49-51.

III. LA AFFECTIO IUSTITIAE Y SU RELACIÓN CON ‘FRUI’ Y ‘UTI’

Después de introducir la distinción antes dicha entre las dos afecciones⁵⁸, Duns Escoto expone su opinión acerca de cómo la voluntad creada puede querer la felicidad desordenadamente. En el texto, él alude a tres posibilidades que son: querer con intensidad excesiva, con prisa o por una causa indebida, y a partir de éstas el Doctor Sutil analiza el caso de la caída del ángel. Consiguientemente, Duns Escoto dice que es probable que Lucifer se excediera o apeteciendo la felicidad para sí mismo “en cuanto que es un bien ventajoso” más que quererla como un bien en sí, o apeteciendo que ese bien (como “objeto beatífico”) fuera su propio bien como ventajoso más que apeteciendo que fuera para otro (Dios), o apeteciendo tener la felicidad por medios naturales más que por la gracia divina⁵⁹. No obstante, donde Duns Escoto ve el pecado o máxima perversidad de la voluntad es en la segunda posibilidad, pues consiste en alterar el orden de la noción de bien. Así pues, el pecado del ángel fue que quiso como bien cómodo o para sí mismo [*bonum sibi*] lo que debería haber querido como bien honesto o justo [*bonum in se*], y esto significa que hizo uso [*uti*] de lo que debería haber querido en sí mismo [*frui*] y quiso en sí mismo lo que debería haber usado⁶⁰. Para apoyar su tesis, Duns Escoto recurre a la autoridad de San Agustín, pues éste dice que: “Toda perversión humana, a la que también se llama vicio, consiste en querer como un bien en sí [*frui*] lo que se debe usar [*uti*] y usar lo que se debe querer como bien en sí. Porque el orden está en querer como bien en sí lo que debe ser querido como bien en sí y en usar lo que debe ser usado. Pero querer el bien en sí pertenece a lo honesto y usar pertenece verdaderamente a lo útil”⁶¹. En verdad parece que este pasaje escrito por el santo de Hipona sienta las bases de lo que Duns Escoto afirma en *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2): que

58 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 52.

59 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 53: “Aliquo igitur istorum modorum probabile est quod excesserit voluntas eius: vel plus scilicet appetendo sibi beatitudinem ‘in quantum est bonum sibi’ quam amando illud bonum in se, plus scilicet appetendo illud bonum (ut ‘obiectum beatificum’) esse bonum suum ‘tamquam sibi bonum’ quam appetendo illud inesse alii (ut ‘Deo suo’), et in hoc est summa perversitas voluntatis, quae est ‘uti fruendis et frui utendis’ secundum Augustinum 83 *Quaestionum* quaestione 30; vel, secundo modo, potuit appetere habere statim eam, cum tamen Deus velit eum illam habere post morulam viae; vel, tertio modo, appetendo eam ex naturalibus haberi (non habendo eam gratiose), cum tamen Deus vellet eam haberi ex meritis”. Cf. González Ayesta, “¿Es la voluntad un apetito o un poder?”, 84.

60 Duns Escoto dice que este deseo excesivo de felicidad en el ángel se debe, más que al pecado de soberbia, al pecado de lujuria, que aunque pertenece a un acto relativo a la carne, se puede aplicar a cualquier apetito immoderado que busque obtener placer; cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 71; Hoffmann, “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”, 301, nota 51.

61 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19): “Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus”. La traducción es mía.

frui es querer el bien honesto y *uti* es querer lo que es útil o provechoso para uno mismo. Y a partir de ello se puede constatar que *frui*, que es querer el *bonum in se*, está relacionado directamente con el *velle amicitiae*, y que *uti*, que es querer el *bonum sibi*, se corresponde con el *velle concupiscentiae*.

Sobre lo anterior se puede afirmar que ciertamente es la inmoderación de la voluntad la que origina el pecado, no obstante, esa inmoderación no pertenece a la *affectio commodi* propiamente o “en solitario”, pues ésta en sí misma no es ni moderada ni inmoderada, es sólo una inclinación hacia lo conveniente y a lo que es “más natural”. En consecuencia, la inmoderación depende finalmente de la *affectio iustitiae* o libertad innata de la voluntad, porque con respecto a lo que la voluntad quiere conforme a la *affectio commodi*, es la *affectio iustitiae* la que tiene el mando: puede seguir o no a esa afección⁶².

Según lo que se ha dicho, la voluntad creada incurre en el pecado cuando sus actos libres son elicitados de manera exclusiva conforme a la *affectio commodi*. Elicitar actos “exclusivamente” de acuerdo a la afección por lo cómodo no debe entenderse como si la voluntad tuviera esta sola inclinación, más bien quiere decir que teniendo otra afección que regula, la voluntad actúa sin tomarla en cuenta. Así que cuando la voluntad se vuelca sobre los bienes cómodos “totalmente” es porque la afección por la justicia, que es la moderadora primordial de la voluntad, está como “dejada” y permite que la voluntad quiera el bien para sí inmoderadamente o sin el orden debido al bien en sí.

Es así que los ángeles, como poseedores de libertad (o justicia innata), pecaron, y de la misma manera es como los humanos pueden pecar si desean una felicidad apartada del *bonum in se* o de las reglas de la justicia, o si quieren con amor de amistad lo que sólo merece amor de concupiscencia. No obstante, los actos de la voluntad que siguen a la *affectio commodi* no son pecaminosos cuando hay una regulación por parte de la *affectio iustitiae* (ahí se ve un equilibrio). Es decir que cuando la voluntad quiere algo de acuerdo a la *affectio commodi*, para que ese acto no sea vituperable tiene que estar medido por la *affectio iustitiae*; así, si yo deseo que algo me proporcione cierto bienestar, si me rijo por las normas de la justicia innata (querer el bien en sí antes que el bien para sí) no “maximizaré” tal deseo y mi conducta no se verá desordenada. Aquí se aprecia, pues, una aplicación de la medida que sólo es factible por medio de

62 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 54: “Debuit igitur libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere: quia et debuit beatitudo minus appeti sibi quam Deo, et debuit appeti pro tempore pro quo Deus voluit, et ‘ex meritis’ pro quibus Deus voluit debere appeti. Igitur si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per iustitiam (hoc est per infusam, si habuit, vel acquisitam, vel innatam sive naturalem, quae est ipsamet libertas), peccavit”.

la afección por la justicia. Por tanto, si los actos de la voluntad inclinada por la afección por lo cómodo son llevados a su máxima expresión por causa de la libertad, hay pecado; si los actos de esta afección están medidos por la misma libertad o *regula rationis* o *iustitia* no hay pecado, hay actos justos⁶³. Sin embargo, aunque la voluntad cometa pecados o malas acciones, la *affectio iustitiae* no “desaparece” de ella; precisamente ésa es la libertad que le permite poner tanto actos rectos como malos. En suma, parece que cuando se quiere o se desea algo de acuerdo a la *affectio commodi* con gran ímpetu es debido a que probablemente existe un desorden o subversión entre el *frui* (fruir o querer el bien en sí) y el *uti* (usar o querer el bien para sí).

Dentro de esta doctrina de las dos afecciones se refuerza asimismo la idea de que para que la voluntad pueda actuar conforme a las normas de la justicia o bien desviarse de ella es porque tiene una forma de ser autodeterminada, tal como se afirma en la cuestión 15 del libro IX del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, puede actuar hacia los contrarios (lo justo o lo beneficioso) cuando quiera⁶⁴. No es una facultad o potencia que esté necesitada a querer ni en cuanto a los medios ni en cuanto a los fines.

De esta manera, la libertad involucra el querer algo porque así se decidió (querer a conciencia). La voluntad libre, al poseer dos afecciones o inclinaciones, la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, se relaciona, por un lado, con lo conveniente o útil, y por el otro lado, con lo bueno en sí. No obstante, es la *affectio iustitiae* la que lleva a la voluntad a cumplir con el importante aspecto teleológico de hacer trascender la naturaleza humana queriendo las cosas buenas en sí antes que querer lo que sólo es bueno para uno mismo.

63 Como dice Allan Wolter textualmente: “This native liberty or root freedom of the will, in short, is a positive bias or inclination to love things objectively or as right reason dictates”; Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, 152.

64 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15, IX, q. 15.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, San. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Latina, 1-161. Parisiis: vol. 40.
- Anselmo, San. *De casu diaboli*. En *Opera Omnia*, vol. I. Seckau: Ed. Schmitt, 1938. *De la caída del demonio*. En *Obras Completas de San Anselmo*, vol. I. Editado por Alameda. Madrid: BAC, 1953.
- Anselmo, San. *De concordiae praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. En *Opera Omnia*, vol. II. Seckau: Ed. Schmitt, 1938.
- Anselmo, San. *De veritate*, En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Latina, 1-161. Parisiis: vol. 158; *De la verdad*. En *Obras completas de San Anselmo*, vol. I. Madrid: Editorial Católica, 1953.
- Agustín de Hipona, San. *De civitate Dei*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, Series Latina, 1-161. Parisiis: vol. 41, 1855-1865. *La ciudad de Dios*. En *Obras completas de San Agustín*. Madrid: BAC, Editorial Católica, 2007.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. En *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- Boler, J. "An Image for the Unity of Will in Duns Scotus". *Journal of the History of Philosophy* 32 (1994): 23-44.
- Boler, J. "Transcending the Natural: John Duns Scotus on the Two Affections of the Will". *American Cilosophical Quarterly* 67 (1993): 109-126.
- Duns Escoto, J. *Ordinatio*. En *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, v. 8. Editado por Bernaba Hechich et al. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2001; v. 9. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2006; v. 10. , Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007.
- Duns Escoto, J. *Ordinatio*. En *Ioannis Duns Scoti. Opera Omnia*, vol. 20. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894.
- Duns Escoto, J. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Duns Escoto, J. *Reportata parisiense*. En *Opera Omnia XXII-XXIII*. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894.

- González Ayesta, Cruz. “¿Es la voluntad un apetito o un poder? La perspectiva de Duns Escoto”. *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102.
- González Ayesta, Cruz. “Duns Scotus on the Natural Will”. *Vivarium* 50 (2012): 33-52.
- Hoeres, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Padova: Liviana Editrice, 1976.
- Hoffmann, T. “The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives D’Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224.
- Hoffmann, T. “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”. En T. Hoffmann, ed. *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, 283-316. Leiden: Brill, 2012.
- Ingham, B., y Dreyer, M. *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.
- Kent, B. *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- King, P. “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”. En L. Honnefelder et al., eds. *Johannes Duns Scoti 1308-2008. Investigations into his philosophy*, 359-378. Münster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010.
- Rogers, K. A. *Anselm on Freedom*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Toner, C. “Angelic Sin in Aquinas and Scotus and the Genesis of Some Central Objections to Contemporary Virtue Ethics”. *The Thomist* 69 (2005): 79-165.
- Wolter, A. B. “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”. En Marilyn McCord Adams, ed. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, 163-180, Ithaca, N.Y.-London: Cornell University Press, 1990.
- Wolter, A. B. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Wolter, A. B. *The transcendentals and their function in the Metaphysics of John Duns Scotus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

